

カントの実践哲学(その一)

——感性との関係における定言的命法について——

遠 山 義 孝

序

カントは「道德形而上学の基礎づけ」(Grundlegung zur Metaphysik der Sitten)の中で、判断表の「様相」に従って三つの異なる命法即ち蓋然的、実然的、必然的命法の形式を樹立した。最初の二者、蓋然的実然的、更に判断表の「関係」に従って仮言的、後者は定言的と名づけられた。

周知の如くカントの倫理学にあっては定言的命法が主要な役割を果す。なぜならそれは無条件に即ちアプリアリに要求するからである。それに反して仮言的命法はただ二次的な役割を果すにすぎない。なぜならば仮言的命法は経験の条件に依存しているからである。カントの純粋倫理学は表面的には自然存在としての實際上の人間とは関わりがなく、ただ人間がそれになるべき理性存在とだけかかわっているように見える。しかし彼の純粋倫理学は、定言的命法の分析が明らかにするようにあらゆる点で實際上の人間に関係しているのである。定言的命法は感性的存在としての人間を強制する。ところが人間は感性的存在であると同時に理性的存在でもある。B. パオホはこの立場から、しかも価値倫理学の視点から次の如く述べている。「人間は現実において影響を及ぼすことができるためには、感性的存在であらねばならない。そして人間は客観的な価値に従って即ち客観理性の法則に従って、その主観的な活動の中においても

また人間の働らきを理性的にすることができるためには理性的存在でなければなら⁽¹⁾ない。」このことは人間は疑いもなく数多くの自然の傾向性によっても触発されているということである。この事に関して感性的存在としての現実の人間の領域に対する仮言的命法の重要性を示す試みが行なわれる必要がある。この試みの意図するところはカント倫理学を仮言的命法の側から殊に利巧(Klugheit)の側から分析しそれに付随する問題を解明するということである。これはまさにカントが目指した方向、即ち純粹(das Reine)を経験との混合より取りのぞくという方向とは反対のように見える。しかし純粹(das apriori Geltende)もまた経験的に与えられた行為に適用されるべきである。そうではなくては我々は定言的命法になんらの価値をも与えることができないであろう。定言的命法はカントによれば内容的には定まってい^レないものである。定言的命法はそれによって命法がやっと可能になるもの以外何ものも要求することを許されない。そしてこれがカントの意味における理性的なこと(Vernünftigkeit)なのである。理性的なこととは普遍性の形態ということでもある。今日カントの理性信仰に対しては、ちょうど人が無条件的な要求をもって立ち現われるすべてのものに対して懷疑的であるように、多くの人々が懷疑的になってしまった。しかしカントの先験的方法はその意義を失うべきではなく、ひとは定言的命法の下に我が身を置くことができなければならない。それはカントが適用した方法によってはじめて可能となるのである。ひとはただ単に一定の立場をもって始めて、その後、これらの立場が定言的命法に匹敵するなどと言ってはならない。そうではなくてむしろある一つの倫理的^レ要求が定言的命法になっているという主張が、一つの調査、試験によって、この要求が本当に普遍的な法則と成りうるかどうか、証明されねばならないのである。この成り行きは、人間が共同体でお互いに最小限の尺度しか持ち合わせていないところではどこでも起こる成り行きである。この成り行きの際に結果として仮言的命法が出現すると思われる。なぜなら定言的命法はただ判断規準としてのみ働らくからである。換言すれば定言的命法が要求するところのものは命法一般の可能性であり、ひとが行為の規定根拠をひとまず度外視するなら仮言的命法から定言的命

法をみたすことが可能となりうる筈である。形式的な原理が全くもって内容的にもみたされうるものであるということを示してみたい。ひとは具体例に則しては定言的命法も仮言的命法も同じ行為を考えているからである。この点で B. パオホの考えは正しい。彼は次の如く言っている。「定言的命法が普遍性を要求するのに対して、仮言的命法は働らきの特別性を要求する。そして両方の要求は、具体的には必然的に一つの全く同じ行為にかかわる。⁽²⁾」ここで注意しておきたいことは、カント倫理学で言及されている命法が命法というものの可能な種類のすべてではないということである。定言的命法、仮言的命法の両方とも多かれ少なかれ道德に関する命法である。それ故たとえば単純な命法「こっちへ来なさい」などは上記の命法より除外されねばならない。命法の可能性一般は仮言的命法の可能性をも含んでいる。カントは普通、仮言的命法(hypothetische Imperative)を複数で、定言的命法(der kategorische Imperativ)を単数で書いているが、この事は仮言的命法の複数的性格を示している。今日の社会状況は全くもって多元的(pluralistisch)である。倫理の要求の多数をかなえさせそのあとで一段と高所において倫理判断の統一を目指すというのは仮言的命法の課題である。同様の関連において B. パオホは次の如く述べている。「仮言的命法はカントがいちどこの命法の考えを納得したあとで(仮言的命法に)与えたよりも、もっと多くの評価を受けねばならないであろう。⁽³⁾」この倫理判断の統一は殊に我々の政治的行為において要求される。これは即ち理論と実践の統合の問題である。一見したところカントにあっては理論と実践の関係は実にはっきりしているように思われる。即ち我々は理論理性と実践理性をもっておりこれら両者の総合として判断力を持っているという風にある。しかし我々がもっと細かく観察するならば、理論と理論理性ならびに実践と実践理性を決して単に同一視してはならないということがわかる。理論と理論理性そして実践と実践理性は単に姻戚関係にあるというだけである。理論は理論的理論と実践的理論に分かたれる。ここでは従って実践的理論が問題となる。そしてこれは実践的学問を要求するのである。実践的な行為(感性界における良いか悪いかの判断あるいは正しいか間違いかの判断)は一つの実践的

能力を必要とする。その実践的能力が即ち利巧(Klugheit)である。この利巧は自身のうちに幸福を目指そうとする力を持っている。カント倫理学は周知の如く倫理的行為の規定根拠から幸福への顧慮を一切追放する。利巧はそれ故にカントではそれまでの伝統と違って徳ではない(道徳性ではない。)アリストテレスは利巧は有徳者の熟練(Geschicklichkeit)であると言う。カントは技術の契機を道徳(Sittlichkeit)から切り離すため利巧は彼のもとでは技術の理論に属する。しかしながら歴史を真剣に考えるべきであるなら利巧を再び道徳性の領域に移し入れることは必要のように思われる。利巧は具体的な克服を経ているからカントのいわゆる形式主義を克服し自然と人間、理論と実践の仲介の問題を解決すると思われる。実際、仲介の問題の探究はカント以後の哲学の主要問題となった。既に述べたように我々は今や18世紀の市民であるカントが知らなかったような多元的な高度に技術化された世界に住んでいる。我々の世界はあの時代よりずっと複雑である。当時は社会的に組織化された共産主義や原子爆弾は存在しなかった。しかしこの二つの事実を顧慮することなしに我々は今日の世界政治について語ることができない。それ故カント倫理学がそのまますぐに今日の状況に適合するとは思えないがしかし我々は彼の先験的方法に従って国民にとっての善を熟考しながら、政治について省察することができる。まさにこの国民、国家に対する善という考えは我々を自発的に平和の問題へと導く。なぜなら科学技術時代における我々の生はひとり平和に依存しているからである。それ故我々が世界の諸国民に対する善即ち地球上の平和を見出しそれを実現することは緊急な課題である。仮言的命法は平和問題の領域において、もしも利巧一仮言的命法形式の能力一がすべての人によって正しく理解されるなら、一つの新しい意義を見出すことができるであろう。我々は利巧を仮言的命法を解く一つの鍵(Schlüsselbegriff)とみなす。仮言的命法の諸問題はこの利巧の不正確な表示の中に横たわっているからである。本当の利巧を有している人間は疑いもなく全世界が全面戦争に突入するようなことを拒否するであろう。というのは彼はもはや彼個人の利益即ち彼の幸福がそのような状態のもとでは見い出すことができぬのを知るからである。しかしこの場合にも

いつわりの利巧ならこの幸福を見い出すかもしれないが、それは別の問題である。ともかく利巧の問題はカントがなしたよりも、更にもっと拡張されられると思われる。我々はこの研究の重点をカントの平和思想に置きながら、そのような拡張を今日の視点から試みたい。このことはこの研究がカントの殆んどすべての歴史、法、政治哲学を包括するものであることを意味する。⁽⁴⁾

注

- (1) Bauch, Bruno : Grundzüge der Ethik. Darmstadt 1968. (Unveränderter reprografischer Nachdruck der Ausgabe Stuttgart 1935.) S. 164.
- (2) Bauch, Bruno : a. a. O., S. 136.
- (3) Bauch, Bruno : a. a. O., S. 83.
- (4) Vgl. dazu Saner, Hans : Kants Weg vom Krieg zum Frieden. Bd 1 Widerstreit und Einheit. Weg zu Kants politischem Denken. München 1967. この書においてザーナーもまたカントの政治思想をその第二義的地位から前面に押し出すことを試みている。彼は「カントの政治思想がある意味で、彼の哲学の中心であるという考えのもとに」論を進めている。S. 15.

I 定言的命法と仮言的命法

1. 「定言的命法」の概念の分析

(1) 定言的命法の様々な表現法

定言的命法はカントによれば若干の型式を許容する。重要なのは我々が各型式のもとで定言的命法の本質を見い出すことである。定言的命法が義務の法則であり形式的原理であることは知られているが、一体形式的な原理は内容的に充たされうるであろうか。我々はこの章においてカントが、あい異なる型式をもって定言的命法において命令されるところのものを実際の行動がどの場合にもその中で起こるところの具体的な状況へいかに適用させるか、即ち適用の問題を、いかに解決しようとするかを考察してみたい。適用の問題にあっては経験の役割が見逃されてはならない。それはカントが経験的な事実を考慮に入れることなしに道徳法則の適用を決して要求しなかったからである。ただ純粋倫理学の確立の時にだけ経験は場違いのものとなるのである。この関連をカントは次の如く詳細に叙述している。「すべての道徳哲学は全くその純粋な部分にの

み基いているのである。そしてこの道德哲学は人間に適用されても、人間に関する知識（人間学）をいささかも借りるものではなく却って理性的存在者としての人間にアプリアリな法則を与えるのである。勿論アプリアリな法則といってもかかる法則がどのような場合に適用されるかを判別し、或はこれに人間の意志への入口をつくってやり実行を促す力たらしめるためには、やはり経験によって練磨された判断力を必要とする。なぜなら人間は元来多くの傾向をもちこれが意志を触発するところから実践的な純粹理性の理念をもつことはできても、さてこの理念を自分の行状において具体的に実現するのはそう簡単にはできないからである。⁽¹⁾」道德の最高原理の道德の形而上学全体系への適用 という課題は本来カントの後の著作「道德形而上学」が扱っているが、その中ではカントは主として個々の場合の適用方法を述べている。しかしカントは、道德の最高原理の探究と確立を意図した「道德形而上学の基礎づけ」においてもこの原理をその適用のための四つの例によってわかりやすく説明しようとしている。定言的命法のさまざまな型式はその際に具体的な道德判断のために用立てられているのである。我々の道德判断はカントによれば義務の概念を包含しているという。そこで内容的に定まった義務が道德の原理からいかにして導き出されうるかが明きらかにならねばならないということになる。即ち道德法則の空虚な形式がいかにして内容をさずかり得るかということである。

さてこの際に、道德の最高原理（道德善）が理性のイデーであり従って感性的経験においては実際上の対象を有することができないことから困難が生じると言えよう。「実践理性批判」においてカントはこの問題を「純粹実践判断力の範型について」の章で取り扱っている。道德善（Das Sittlich-Gute）とは、「対象に関して言えば何か超感性的なものである。これに関してそれ故対応するものが、いかなる感性的直観においても発見され得ないということであり、そして純粹実践理性の法則のもとでの判断力はそのため特別な困難にぶつかったように思われる。この困難というのは自由の法則が、感性界で起こりそれ故自然に属する出来事としての行為に適用されるべきだということに由来するのである。⁽²⁾」純粹理性のイデーとしての自由の法則は、自然法則のように図式

(Schema)を持つことができない。物理的な行為は自然の概念に属する。そしてその図式は先験的構想力によって提示されこれによって自然の行為は直接に叙述されうるのである。しかし我々は道徳法則の対象を直接に直観像において叙述することができない。それでは一体我々の行為の具体的な個々のケースをいかにして純粹理性の実践的規則のもとにもたらしることが可能であろうか？カントはもしもひとがアナロジーをなかだちにして叙述の間接的あるいは象徴的方法を適用するなら、我々は行為を自由の法則の対象として叙述することが可能であるとする。彼は道徳法則と自然法則の間にアナロジーが存在すると想定する。それはこの両方の法則が普遍妥当性の法則を共有しているからである。このアナロジーによってひとは自然法則に従属している出来事を道徳法則のもとに考えられる対象に関するシンボルとして把えることができる。従って自然法則は道徳法則の範型 (Typus) となづけられうる。カントはこのことを次の如く語っている。道徳法則は「悟性（想像力ではなく）以外に自然の対象にそれを適用することを媒介する他の認識能力を持たない。悟性は理性の理念に、感性の図式ではなく法則を、しかも感官の対象において具体的に叙述されうるような法則を、従って一つの自然法則—しかし全く形式的な—を判断力のための法則として与えることができる。それ故我々はこの法則を道徳法則の範型となづけることができる。⁽³⁾」自然法則はそれ故道徳諸原理に従う行為の格率の判断の範型となり得るであろう。「道徳形而上学の基礎づけ」の定言的命法の自然法則型式はこの点を考慮して「君の行為の格率が君の意志によってあたかも普遍的自然法則となるかのよう⁽⁴⁾に行⁽⁴⁾為せよ。」と命じている。この型式は「実践理性批判」においては純粹実践理性の法の下における判断力の規則として更に詳しく言及されている。「もし君の意図する行為が君をもその一部分とする自然の法則に従って起るとすれば君はその行為を君の意志によって可能なものとみなし⁽⁵⁾うかどうかを自分自身にたずねよ。」この規則の助けを⁽⁵⁾もってひとは何をかすべきかを決定することができる。なぜなら「この規則によって実際に誰でも行為が道徳的に善であるか悪であるかを判断するからである。」⁽⁵⁾

自然法則の形式の意味は四つの例—自分自身に対する完全義務（自殺）、他

人に対する完全義務（貸し借り）、自分自身に対する不完全義務（自己の才能の訓練）、そして他人に対する不完全義務（慈善）—によって説明される。カントはその際に彼の説明を根拠に、多くの現実の義務のうちいくつか、或は少なくとも我々によってそうみなされた義務のうちいくつかが道徳の最高原理から導出されうること示そうとする。原理から生じるそのような義務は換言すれば同じ原理の適用の結果である。カントにとって格率と普遍的法則の一致は道徳性にとって必要かつ十分な条件である。道徳原理の適用においてカントは抽象的な道徳法則と個々の具体的な行為との仲介者としての格率を持ち込むのである。例えば第一の自殺者の例をとってみるなら我々は完全義務に矛盾する格率が自然法則として矛盾なしには全然考えられ得ないことに気づく。自殺者の格率は「もしも生命がのびたところで余生は安楽を約束するより不幸をもたらすおそれがあるとすれば、私は自愛の念から自分の生命を絶つことを原理とする。」⁽⁶⁾そのような格率が一般法則であるところの自然秩序の表象は自己に矛盾するであろう。なぜなら自然は生命の促進を目指すからである。定言的命法の適用によってこの格率が義務に反していること即ち道徳的でないということがわかる。適用のこのやり方によって生命の保持が義務であることが明きらになるのである。この例ならびにこれに続く例から道徳法則の適用の際に自然の経験的な知識が前提とされ殊に人間の目的と可能性が考慮されるということがはっきりする。また一般に流布しているカント倫理学の解釈即ち道徳法則は経験的な事実の顧慮なしに適用し得るという見解が正しくないこともはっきりする。タブラ・ラサのもとでは定言的命法は判断規準としての試験機能を發揮することができないのである。我々は空虚な道徳法則の型式に入れられねばならない質料に注目する必要がある。ヤスパースはこの点を強調して次の如く言っている。「私の道徳行為の絶対的なアプリアリは私の経験的存在という実質の経験の中で明白にならなければならない。定言的命法は世界の実質のもとでその試験機能を發揮しないとしたら空虚である。道徳的に妥当するものは時間においてはどんな場合でもはじめから確実ではない。それは一般に法則性の法則の指針のもとで明白になりうるために具体的な状況において即物的な知識と

実質的な経験を前提とする。……定言的命法が一定の行為のもとで刻印する印は、いつも刻印され、たしかめられあるいは投げ捨てられるこの実質を必要とする。⁽⁷⁾我々は定言的命法を人間生活の経験的知識なしには適用できないのである。もしもカントが先の例において自然が生命の促進を目指すという経験的知識を前提とするならその場合問題となっているのは自然概念の因果的性格ではなく目的論的性格であると思える。J. エビングハウスもこの点に気づいて次の如く語っている。「カントがここで用いる目的論的前提は不快を感じとる能力という自然の決まりが、我々を（すべての動物と同じように）生命の促進に駆り立てるという仮定のもとにある。確かに我々が経験によって知っている生物のどれもが、感受された不快という刺激なしには、彼の生命の維持及び高まりのために必要である行為に駆り立てられない。」我々はカントが自然における目的論の概念によって、すべてが機械的に生起する感性界とすべての事物が自由を所有している道徳界との懸隔を無くそうと試みていることがわかる。人間と自然の目的論的理解は、定言的命法の適用の基礎になっている。自然法則は目的論的に解釈される限りにおいてのみ道徳法則に対する範型を提供することが可能と言えよう。第二番目の例即ち虚偽の約束の禁止に関してはカントは次の如く論証する。約束の格率は「私は金に困っていると思うときには金を借りまたいつになっても返せないことを承知しているにも拘らず返済を約束するつもりである。」⁽⁹⁾もしもこの格率が普遍的法則であるとしたら、それはまさに、ひとが約束によって到達しようとする目的そのものを不可能にしてしまうだろう。なぜならそのような約束の破棄についての経験は、約束する人を信用しないで、それ故金を貸さないようにということを誰にでも教えることができるからである。その中で約束（目的への手段として）が不可能であるような自然は必然的に矛盾する自然である。⁽¹⁰⁾ここでは目的論的遂行が問題になっている。これによって約束の遵守が人間の共同体に関して要求されるのである。嘘の約束をする者はお互いの信頼のもとに築かれている共同体の存続を不可能にすることであろう。嘘の約束の格率はそれ故自然法則として考えられ得ないし、まして欲することなど論外である。そして「そのような約束における誠実さの義

務というものは定言的命法の自然法則型式から一目瞭然の必然性をもって生じるのである。⁽¹¹⁾」カントは第三の自己の才能の開発の例では自然の目的論的解釈を非常に明確に示した。理性的存在者としての人間は彼の中にあるすべての能力が開発されることを必然的に欲する、「なぜならこれらの能力はあらゆる可能な意図のもとで役立つ、またそのためにこそ彼に与えられているからである。⁽¹²⁾」換言すれば我々は人間がその中でその自然の才能の修練のためのあらゆる仕事を拒否しその生活を享樂としてだけ見るような自然を一応考えることができる。しかし彼は彼の行為のこの格率を普遍的自然法則として欲することはできない。ここでは人間が彼の能力を開発し彼の力を拡大することこそ自然の目的であるということがはっきりする。人間の能力は自然によっておよそ可能な意図の実現という目的のために彼に与えられているのである。我々を動物から区別する力を発展させ用いることは、自己自身に対する義務である。第四番目の例(隣人愛の義務)に関しては、カントは、他人の幸福に関する無関心の格率は自然法則として一応考えられはするものの、しかし矛盾なしには普遍的法則として欲せられ得ないと言っている。カントはここで人間の目的の実現において場合場合によって他人の助けを必要とするという経験的知識を前提している。ここで我々は再びこの経験によって作りだされた状況が目的論的に観察されるべきであるということに思いをいたさねばならない。人間がお互いの助けを必要とし合う、即ち他人が彼を助け合うべきだということは自然によって欲せられたのである。そうであるとするならカントが人間にとって他人の幸福に対する無関心の格率を自然法則として欲することの不可能性を、「彼が他人の愛や同情を必要とする場合に彼自身の意志から生じたかかる自然法則によって彼が望んでいる援助はすべて当て外れになるようなことがしばしば起こり得るからである⁽¹³⁾」ということの中に認めているのは理解され得ることである。しかし他人の愛と同情に対する個人の欲求に対する指示によってカントが利己的欲望とだけ関係をもっていると考えるのはさけた方がよいであろう。助力に対するこの欲望はむしろそれによって自然の調和が到達されうる客観的契機である。無情の格率は自然法則として欲せられ得ない。慈善の義務は定言的命法の

型式から生じる。実際カントは後になって「道徳形而上学」の中で次の如く言っている。「慈善即ち他人が困っている場合に何かを期待することなしに己の能力に応じて他人の幸福を促進せしめることはあらゆる人間の義務である。なぜなら誰でも自分が困っている場合は他人によって助けられることを望むものであるから。しかし他人が困った場合に助力を与えることを欲しないという彼の格率を明らかにしてしまうと、そうすると彼が困った場合には何人も同様に助力を拒むであろう。それ故に利己的格率そのものはそれが普遍的法則とされれば自己矛盾する。即ちそれは義務に反する。従って困窮者に対して慈善をつくすという公益の格率は人間の普遍的義務である。しかもそのわけは彼等は同胞として即ち同じ場所に本来助け合うように結びつけられたところの貧しい理性的存在者とみなされるからである。⁽¹⁴⁾」このことは人間自身が、一方が他方の人に自ら援助の目的のためにあらゆる可能な意図のもとで役立つよう与えられているからである。この説明によってカントは義務のあらゆる種類が定言的命法の自然法型式のもとに含まれることを示そうとする。そして我々には道徳的義務がこの原理から導出され得るということがはっきりするのである。カントは「道徳形而上学の基礎づけ」の中で道徳性の原理を表象する三つのやり方を論じているが自然法則型式はそのうちの一つであり、それは格率に関しては普遍性において存する形式に重きを置くものであった。第二のやり方は質料、即ち目的を問題とする。このやり方の定言命法は「君自身の人格並びに他のすべての人格に存するところの人間性を常に同時に目的として用い決して単に手段としてのみ使用しないように行為せよ」⁽¹⁵⁾というものである。ここでひとはカント倫理学がいかに少なく形式的でありまた内容的な目的設定がカント倫理学の中でいかに多くの役割を演じるかに気づく筈である。それは彼の倫理学の中で人間性の理念が演ずる意義によって明きらかになるであろう。なぜならカントは理性的存在者としての人間あるいは理性的自然が決して単に手段でなく目的自体そのものであり、絶対的な価値をもつものであると言っているからである。この型式はそのようなものとしての人格に対する尊敬を義務となすのである。しかし人間がまた行為の手段になり得ることもあるのは事実である。

理性的自然なる人間性のこの原理はこれに関して人間が目的自体そのものとして、ある制約的条件のもとで手段としても用いられ得ることもあるが、しかし決して「単に」手段としてのみ用いられることは許されないと理解されるのである。即ち人間性（純粹理性の理念として）は目的自体そのものとしてすべての主観的經驗的目的を制限するのである。目的自体そのものの型式という新しい視点からカントは先に述べた四つの例即ち自然法則の型式によって探究された実例の格率を吟味する。その結果はいずれも同じものとなるのである。自殺者の最初の例については自己の生命の破壊の格率が目的自体としての人間性の理念と衝突するということがはっきりする。なぜなら人間はその際不快な状態から抜け出るために人格をただ単に手段として用いるからである。嘘偽の約束に関しては約束する人が、相手もまた同時に目的そのものであることを無視し他人（相手）を単に手段として用いることを欲するということになる。欺された者はそれ故彼の人格に関係なく取り扱われており、彼は「彼に対するやり方とうてい同意し得ないし、従ってまた自分自身かかる行為の目的を包含することはできないからである。」⁽¹⁶⁾ 自己の才能の開発に関しては自分の教養のために何もしない男の格率はもともと目的自体としての人格における人間性に矛盾するものではないと述べている。⁽¹⁷⁾ 彼はまだ人間性を自分の中に包含することはできるがしかし同時に目的として彼の中にある人間性を能動的に促進するというをなおざりにするのである。ここでもカントは自然法則型式の場合と同様、目的論的機構を考えている。即ち自分の人格における人間性の発展は自然の目的であるということである。従って自分の素質をより大きな完全さへと促進することは自分自身に対する義務であるということになる。隣人愛の義務に関しては、カントは人間の自然な目的が自己の幸福であるということをはっきり前提している。たとえ誰も他人の幸福に寄与しないとしても人類（人間性）は存続し得るであろう。もし誰でもが他人のこの自然の目的をできる限り自分の目的にしないとする場合、それはしかし目的自体としての人間性と消極的には合致するが積極的には合致しない。なぜなら他人の幸福に対して無関心であろうとする者は、自分の幸福においてそれが他人の目的になることを不

可能にするからである。誰でもできる限り他人の相対的な目的を促進しなければならない。即ち誰でも他人の幸福を自己の目的にしなければならないということになる。⁽¹⁸⁾このように見てくると、我々は二つの型式が表現の上で違うだけで機能の上では違いがないと言うことに気づくのである。この両方の型式に続いて第三の意志の実践原理が問題にされる。それは内容から言って自律の型式と名づけることができる。「意志が自分の格率によって自分自身を同時に普遍的立法を行なうものと見なし得るようにのみ行為せよ。」⁽¹⁹⁾カントはこの型式については四つの例をもとにしての個々の義務の説明を省略している。しかし彼は自律と他律の差異を提示する。あらゆる理性的存在者の意志は、自分自身普遍的立法を行なう者として現われることにより自律的でありまた普遍的立法という概念はカントによれば次のようにして我々を目的の国という概念へと導く。⁽²⁰⁾道徳法則は目的自体の型式の場合のようにあらゆる理性的存在者は自分自身と他のすべての者を決して単に手段としてではなく常に同時に目的として取り扱うべきであると命令するから、「共通の客観的法則によって理性的存在者たちの体系的結合即ち国が成立する。そしてこれらの客観的法則はまさに理性的存在者たちの間の目的及び手段としての相互関係を意図するからこのような国を目的の国（もちろんこれは一個の理想にすぎない）と名づけることができる。⁽²¹⁾」我々はここで自律の原理と目的の国が自由の概念並びに叡知界の概念と結びつけられていることに気づくのである。すべての目的の一つの体系あるいは全体をあらわすそのような国は、換言すれば理性的存在者が成員あるいは首長として所属する国は、社会形態としての實際上の国から区別されており前述のように「理想」でしかない。単なる理想の可能性が目的の国の建立を道徳的意志の条件にするわけである。道徳の原理を提示する第三のやり方—自律と目的の国の形式—から我々はこの型式が目的の可能な国という考えにおいて道徳的行為の一切の格率を完全に規定するということを知る。カントは前述の三様式によって、彼が道徳形而上学の基礎づけの中で最初にふれた普遍型式を「直観に（或る種の類推によって）接近させ、またこうして更に感情に接近させるのである。」⁽²²⁾この事はこの型式が他の型式に対して特別な地位を占めることを

物語るものである。定言的命法の普遍型式は、「君の格率が普遍的法則となることを君がそれによって同時に欲し得るところの格率に従ってのみ行為せよ」⁽²³⁾という風に表現される。この型式の意図するところは格率そのものが普遍性の法則の必然性を表現すべきであるということである。それはとりもなおさず格率の普遍性という考えを強調するものであり誰でも自分の道德行為において主観的な随意の個人的領域を脱すべきことを示すものと言えよう。道德的に善なる人間は格率が普遍的法則となることを同時に欲し得るところの格率に従ってのみ行為する。カントはこの型式においてそう考えている。自殺者の格率は決して普遍的法則にはなり得ない。我々はこの格率を矛盾なしには普遍的法則として欲することができないからである。もしもひとが自分の生命の破壊という格率を、可能な法則とみなすならその場合ひとはすべてのそのような格率の可能な法則性 (Gesetzlichkeit) の契機を奪ってしまうことになるであろう。なぜなら法則性というのは、その可能性において、この生命そのものの可能性の条件に依存しているからである。自殺者の格率は一彼が不快の忌避を理由にしている限り—その可能性において生命の条件にも依存しているから次のことが明きらかになる。自己の生命に関しての任意の処理の格率は法則として矛盾なしには考えられ得ないわけでありそれ故自分の生を維持することは義務なのである。同じ方法で約束における誠実、素質の開発と隣人愛も定言的命法の普遍的形式から完全なる明白さをもって引き出される義務ということがはっきりする。カントの道德法則が我々の意志の可能なる規定の原理であるという主張の正しいことが証明されたわけである。「道德形而上学の基礎づけ」の中には既に見た如くいくつかの言葉の上で重複する異形を除けば全部で五つの定言的命法の型式がある。これらの型式によってカントは命令されたものの現実の状況への適用という問題の様々な側面を示した。道德性の普遍的原理且最高原理を直観に近づけもって感情にも近づけるというカントの意図はこれらの型式の適用によって成功を見たと言えよう。それであるから我々は自然法則の型式、目的自体の形式そして目的の国の型式を普遍的型式の補助型式とみなすことができるのである。なぜならこれら三つの型式はより具象的であり実際に普遍的型式

の適用に際して我々を助けるからである。カントが適用の試みに際して我々の目的論的考慮（吟味）に訴えるということ即ち人間の本性における目的の体系的調和を考えるということも思い起こされてよいであろう。

いくつか的内容的に定まった義務が定言的命法の適用の結果として生じることが明らかになったが我々はカントがこれらの義務の反対を欲することが矛盾するであろうということを指摘しながらこれらの義務を基礎づけることに注目せねばならない。即ちカントは方法論的に見た場合型式をネガティブに用いていることである。なぜなら一つの法則としての格率の普遍妥当性は行為の制約的条件であるから。どのようにして内容的に定まった義務が行為になるか即ち自由のポジティブな条件については知らされない。義務からの行為の具体的状況への適用の問題は未解決のままである。もしも型式が本当に意義あるものとなるべきなら我々はいかにしてある与えられた格率が普遍的法則にされ得るか、その道を見つけるようにしなければならない。そこで定言的命法の本質的なことをもう一度思い返してみたい。道徳法則はたとえそれが具体的状況に適用される場合でも純粹であり絶対的に有効である。我々人間はしばしば我々のうちにこれを有しているにもかかわらずこの純粹さに気づいていない。この観点においては定言的命法はカントにとって全く新しい命令というわけではなく、あらゆる理性的な人間の普遍の道徳判断において既に表現されるところの道徳原理の正確な公式化であるに過ぎない。カントの意図は完全なる道徳性（Sittlichkeit）を発明することではなく最高の道徳原理に関する新しい型式を与えることである。このことは「実践理性批判」の緒言の中の次の注によってわかる。「この書（道徳形而上学の基礎づけ）において述べられたことは道徳の新原理ではなくて新型式に過ぎないと言ってこの著を非難しようとした一批評家は適切にこのことをいい当てたのである。しかしおよそ道徳の新根本原則（Grundsatz）を導入して、あたかも彼以前には、世間は義務がなんであるかということについて無知であり一般に誤謬に陥っていたかのようにいわば自分を道徳の最初の発見者であるなどと誰が主張するであろう。しかし数学の問題を解くためになさるべきことをきわめて厳密に規定して誤りのないよう

にする型式（方式）が、数学者にとっていかに重要であるかを知る者はあらゆる義務一般に関してこの事をなすような型式（方式）をつまらぬもの不要なもの⁽²⁴⁾のと思わぬであろう。」一つの新しい型式と最高の道德原理に関するその変形が定められたのでありこれによって、もし我々が義務にもとづくある行為をした場合、その行為の格率が道德の形式的な原理と一致するということが明白になった。しかしいかにして我々は義務からの行為をなすことができるか？

この問いを解決するのは容易なことではない。我々は有限且感性的存在であるから因果の必然性によってたやすく支配されやすい。そのような場合我々は自分の意志を定言的命法との一致において定めることができない。そういうわけで有限存在者としての人間の特性の中に義務と傾向の葛藤の芽が横たわっているのである。それ故道德法則は有限存在者に対して命令（Gebot）として現われなければならない。換言すれば道德法則はあらゆる理性的存在者に対して有効でありそしてそれは人間（有限存在者）には、彼が完全に理性的でないことから命令として映ずるのである。そういうわけで人間にただ単に理性的に行動することを命ずる定言的命法はカントによればアプリアリな総合的・実践的命題である。人間は理性的存在者としては自由であり自律的である。そしてもしも彼が自律を捨て去ることを欲しないなら自分の傾向によって影響されてはならない。我々は道德原理の空の形式にあてはめられねばならぬ質料を、即ち道德原理の枠内において整えられねばならない質料を注視せねばならない。仲介の問題が、ここでは重要となる。質料（Materie）は、普通人間の自然の欲望や意図によって形成される。ひとはそれ故適用の際に純粹理性からは演繹されえない事実（Gegebenheiten）を顧慮せねばならない。我々はまさに仮言的命法がこの適用の問題において重要な機能を持ち得ると考える。このことを証明するために我々は出発点として事前に次の章において定言的命法の総合的性格を調べてみたい。この総合的性格というのは定言的命法の原理が、命法の中で強要されるところの有限な人間に関係することから生じる。

(2) 定言的命法の総合的性格

カントは定言的命法が「アプリオリな総合的実践的命題」であることを分析的実践的命題である仮言的命法に対して強調した。仮言的命法ではある決まった目的の欲望 (Wollen) が前提されており、この欲望の中に仮言的命法によって表現される手段の欲望もまた既に含まれているからそれ故に分析的なのである。定言的命法は普遍性という形態において表現されるところの理性的なこと (Vernünftigkeit) を要求する。定言的命法は意志の質料 (Materie) を顧みることなしに純粹実践理性の絶対的要求 (絶対的当為) を表現する。それ故定言的命法は内容的には定まっていない。この絶対的当為は道德的法則に対する尊敬に起因する。これら本質的な事柄は既に我々の知るところである。しかしなぜ定言的命法が総合的であるのか？ カントは「総合的一実践的命題」の概念を脚注で次の如く説明している。「私はなんらかの傾向による条件を前提せずに、行為をアプリオリに、従ってまた必然的に意志に結びつける。……それ故このことは実践的命題を意味する。つまりこの命題は、或る行為の意欲を既に前提せられている別の意欲から分析的に導来するのではなくて、この命題は行為の意欲を理性的存在者の意志には含まれないあるものとして、直接に理性的存在者の意志という概念に結合するのである。」⁽²⁵⁾これに従えば定言的命法は必然的一実践的原理 (ein apodiktisch-praktisches Prinzip) である。なぜならそれは絶対的当為と結びついているからである。道德法則はそのような命法において方式化される。けれども我々人間はその本性上純粋な理性的存在者ではないから、純粋理性の絶対性が要求するようにいつでも行為するわけではない。むしろ我々の行為に一つの命法が発せられねばならない。当為は誰かある者が純粋理性の命ずることをすぐにそのまま実行しないが故に強制されねばならぬ場合にだけおよそ意義があるのである。定言的命法で方式化されている有限な主体の強制がこの命法を総合的命題にするものなのである。定言的命法はそれ故有限な即ち感性的に制約された存在に適用される場合だけおよそ意味があるのである。聖なる意志は強制される必要なしに道德法則の要求に常にすぐに従うから命法を必要としない。カントはこの事を次のように述べている。「それ

だから命法は神の意志やまた総じて聖なる意志には通用しない。べし (Sollen) ということはこの場合にはふさわしくない。なぜなら欲する (Wollen) ことが既におのずから法則と必然的に一致するからである。従って命法は意欲一般の客観的法則と、このあるいはあの理性的存在者の意志例えば人間の意志の主観的不完全性に対する関係とを表わす方式 (型式) にすぎない。⁽²⁶⁾ そういうわけで道徳法則はあらゆる有限な理性的存在者にとって義務の法則なのである。

「定言的命法は如何にして可能であるか？」の章においてカントは改めて定言的命法の総合的性格についてふれている。定言的命法は「感覺的欲望によって触発される私の意志のうえに、同一の意志ではあるが悟性界に属する純粹な、またそれ自体で実践的な意志という理念が付加されることによるのである。このような意志は、感覺によって触発される意志が理性に従うための最高の条件を含んでいる。」⁽²⁷⁾ 道徳的当為 (das moralische Sollen) はそれ故「可想界の一員としての人間にとっては必然的な欲するではあるけれども、彼が自分を同時に感性界の一員と見なせばその限りではこの欲するは彼にとってべし (Sollen) と考えられるのである。」⁽²⁸⁾ 一方の側には純粹実践理性 (純粹な心術) があり他方には特別な世界推移という感性の制約があるのである。これらに対応して道徳性 (純粹性) と幸福 (有限性) がある。カントの主張するところは定言的命法をもって、有限な常に感性の確實性のもとに置かれている行為を純粹理性を通して定めることができるということにある。道徳法則はもしも純粹理性の、一定の有限な行為即ち常に一定の状況においてその時々の世界連関において生じる行為に対する関係を打ちたてることができないとするなら、それは効力が無いわけだから内容は空虚なものとなるであろう。人間の有限性と必要性 (Bedürftigkeit) はかくの如くカントの実践哲学においては決定的な役割を果たすのである。もしもひとが人間の必要性和有限性を純粹理性から考えるならそれらを正しく評価することにならないであろう。もしもそれらが純粹性の他者として現われなかったら、およそ総合的命題としての定言的命法がどのような仲介をすることができるか不確かなものになってしまうであろう。

(3) 感性(幸福)との関係における純粋理性

カントは実践理性批判の中で感性的でかつある物を必要とする人間の表現としての幸福を幸福が単に純粋理性の側からだけ考えられるものでないというやり方で主張した。我々にとって幸福とは何を意味するか。「幸福」という言葉は日常生活においてはたいいてい哲学的熟慮なしに使われる。その結果その内容は多岐にわたり様ではない。カントは「純粋実践理性の弁証論」において、彼が純粋実践理性の対象の絶対的総体性としてとらえるところの「最高善」の要素としての幸福に言及している。最高善はカントによれば道徳的に規定された意志のアプリオリな対象であり最高善の概念の中には、二つの要素が横たわっている。即ち道徳性 (Sittlichkeit) と幸福 (Glückseligkeit) とである。カントの倫理学には二種類の幸福一たとはいわゆる自然の幸福と道徳的幸福一があるように思われる。前者の幸福は彼が実然的 (assertorisch) 命法の目的について語るときの幸福である。この幸福の質料は感性的である。即ち経験の制限を受けている。後者の幸福は最高善の二番目の要素をなすものと言えよう。

我々は、カントが意志の規定根拠としての幸福は忌避するが、しかし徳の原理の帰結としての幸福は忌避しないということに注目せねばならない。後者の場合、「道徳的」幸福は最高善の二番目の構成要素でありそれは次のように定義されている。「幸福とは、この世界における理性的存在者がその存在の全体において一切を欲望や意志に従って意のままになしうるような状態である。従って幸福は自然がこの存在者の全目的に一致する点に基づくのである。」⁽²⁹⁾ カントが純粋実践理性の必要不可欠な対象としてこの対象の一要素としての幸福を最高善の中に入れ込む限り、彼は純粋実践理性に関して感性に帰属するところの重要性を強調するのである。しかし問題は残る。この点において弁証法的矛盾が生ずるのである。ひとが徳の格率に従う場合、必ずしも感性界において幸福にはなり得ない。即ち徳が幸福のアプリオリな根拠であり得ないということである。反対に幸福は最高善の一部分であるにもかかわらず道徳的行為の動機ではあり得ない。このことはそのもとで道徳性が可能であるところのあらゆる条件と矛盾するを意味しよう。ここにおいて一方では自然界の経過に関して

徳の無力が現われる。他方ではカントは道徳的に行為する者は、彼が道徳的に行為する限り、幸福にふさわしくそれ故に純粹なる心術（*Gesinnung*）が幸福をその帰結として持たねばならぬということを要求するのである。この要求（*Forderung*）は、純粹理性は感性的有限的行為を規定できねばならぬという主張から行きついたものである。そして規定の際にはこの理性は感性のために活動することは許されない。そのような顧慮は道徳的行為の自律と矛盾することになる。このアンチノミーを解決するためにカントはひとまず靈魂の不滅を要請したあとで神の存在を要請する。なぜなら最高善の第一の要素である道徳性は無限の時間においてのみ実現され得るからである。それは次の如く表現されている。「したがって自然から区別された全自然の原因であってこの関連の根拠即ち幸福と道徳性との厳密な一致の根拠を含むところの原因の存在も要請される⁽³⁰⁾。」これが神の存在の要請である。この事は、行為者が道徳的に行為する限り、神が存在することを望んでもよいということを意味する。即ち神は道徳性の帰結である。しかしこれに対して批判的に異論がとなえられねばならない。即ち最高善の二番目の構成要素としての幸福が神の要請によってのみ仲介される限りそれは感性界において全く現実のものではないということである。感性の関係は実践理性批判の中では、我々が感性的存在として神によって仲介される幸福に到達することはできないが幸福にふさわしくあることはできるという形をとっている。実際にカントは感性へのこの関係を幸福にふさわしいこと（*Glückwürdigkeit*）という立場によって受け入れた。カントはこれを次の如く述べている。「幸福は全世界の相言葉である。しかしそれは自然の中のどこをさがしても見つからない。……幸福にふさわしいことだけが人間が到達できるところのものである。彼が享受したり忍んだりするところのものにおいてではなく彼がなすところのものにおいて、そしてこれはいかなる運命も関係しないことであるが自分の自然からの独立の自己において彼はひとり満足を見つけることができる⁽³¹⁾。」従って人間にとっては幸福にふさわしくあることが重要なのである。それ故にカントは道徳というものが本来「我々が如何にして自身を幸福にするかではなく、我々がいかにして幸福にふさわしくなるべき

(32)

か」の教えであると言っている。幸福にふさわしいことは感性界の幸福と悟性界の幸福の中間にあると言い得ると思う。幸福にふさわしいことの立場は重要であり、勿論守られねばならない。なぜならこの立場は道德の主張と自然の主張の仲介となり得るからである。幸福の衝動根拠からの実践的法則は実用的 (pragmatisch) 指定即ち利巧の規則以外のなにものでもない。それにもかかわらず感性界における幸福への要求 (Ansprüche) は棄却される必要がない。

(33)

幸福であることはすべての人間の望むところだからである。ただ仲介に関しては我々は技術的実用的規則 (technisch-praktische Regeln) を純粹実践理性の道德的実践的規則 (moralisch-praktische Regeln) の優位のもとに置かねばならない。

(34)

カントもまたその事を考えて次の如く言っている。「純粹実践理性は、ひとが幸福に対するさまざまな要求を放棄すべきを欲するのではなくただ義務が問題となるや否や幸福には全然顧慮すべきでない」と要求するのみである。のみならず幸福を図ることは、ある意味では義務でさえあり得る。思うに一方では幸福（これには熟練、健康、富が属する）は彼の義務を実現する手段を含み、また他方では幸福の欠乏（例えば貧乏）は、義務に違反させる誘惑を含むからである。ただ彼の幸福を促進することは直接には決して義務であり得ない、ましてすべての義務の原理ではありえないのである。」

(35)

人間は彼の理性を彼の意図（幸福）の実現のためにだけではなく彼の目標（道德性）の選択のためにも用いるべきである。けれども実践理性批判の中で仲介が、神の要請に関してのみ有効であり得るような形で行なわれるなら、まさに、仲介の可能な手続としての技術的実践的規則のそれにふさわしい考慮がなされないことになる。しかし神が自然界において道德性になかった因果性を実現するということをしてただ望むだけでもし我々が満足することを欲しないとするなら、もしも我々がむしろ我々の世界の具体的な行為に対する指針をたずねるなら、実践理性批判の弁証論の立場にふみとどまるだけでは十分でない。我々はむしろカントの倫理学が上記の立場を超えて、いつでも実践理性の優位のもとにはあるが、それぞれの世界連関の具体的な状況制約のもとでかつこれに関して生じる行為の格率を指示するような観点を含まないかどうかをたずねねばならない。この

問いは定言的命法の総合的性格が包含するところのものにかなっているように思われる。幸福にふさわしいことにとっては道徳的振舞が重要であるから我々は道徳的であるよう努力せねばならない。そしてその後で幸福を獲得することができるよう理性的でなければならない。その際に重要なのは幸福にふさわしいことが幸福に先行するということである。この両者の間にはしかしその中で利巧の契機が道徳法則の適用に際し我々が何をなすべきかを示すことのできる活動の余地 (Spielraum) がある。我々は利巧の契機が日常生活において何が道徳にかなっており、幸福にふさわしいかを認識する特別な機能を有していると思う。利巧はカントにあっては仮言的命法形成のための能力であるから、我々は次に仮言的命法の分析を行なってみたい。そうすれば仮言的命法の意味は我々の変化した状況に対してだけではなく、カント哲学に対してもはっきりすることと思う。

注

カントの著作からの引用は、すべてアカデミー版に拠った。

Kant, Immanuel : *Gesammelte Schriften in 23 Bänden* hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin 1910/56.

- (1) Kant, Immanuel : *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Bd IV, S. 389.
- (2) Kant, Immanuel : *Kritik der praktischen Vernunft*. Bd. V, S. 68.
- (3) Kant, Immanuel : a. a. O., S. 69.
- (4) Kant, Immanuel : *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Bd IV, S. 421.
- (5) Kant, Immanuel : *Kritik der praktischen Vernunft*. Bd V, S. 69.
- (6) Kant, Immanuel : *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Bd IV, S. 422.
- (7) Jaspers, Karl : *Plato Augustin Kant. Drei Gründer des Philosophierens* München 1967. S. 271.
- (8) Ebbinghaus, Julius : *Die Formeln des kategorischen Imperativs und die Ableitung inhaltlich bestimmter Pflichten*, in : J. Ebbinghaus, *Gesammelte Aufsätze Vorträge und Reden*. Darmstadt 1968. S. 144.
- (9) Kant, Immanuel : *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Bd IV, S. 422.

- (10) Vgl. Paton, H. J. : Der kategorische Imperativ. Eine Untersuchung über Kants Moralphilosophie. Ins Deutsche übertragen von Karen Schenk. Berlin 1962. S. 182.

ペイトンもまたこの点を指摘している。「カントの見解によれば目的論的自然法則はあらゆる手段の目的への適合を表現せねばならずまた自分自身を無効にするような目的を許容することができない。」

- (11) Ebbinghaus, Julius : a. a. O., S. 146.
(12) Kant, Immanuel : a. a. O., S. 423.
(13) Kant, Immanuel : a. a. O., S. 423.
(14) Kant, Immanuel : Metaphysik der Sitten. Bd IV Tugendlehre § 30, S. 453.
(15) Kant, Immanuel : Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Bd IV, S. 429.
(16) Kant, Immanuel : a. a. O., S. 429 f.
(17) Kant, Immanuel : a. a. O., S. 430.

素質無視の格率は「目的自体としての人間性を保存することとは、とにかく両立し得るかもしれないが、しかしかかる目的を促進することとは両立し得ないだろう。」

- (18) vgl. Ebbinghaus, Julius : a. a. O., S. 150.

エビングハウスは、隣人愛の義務が目的自体の理性的存在者を目的にする必然性の一帰結として、導出し得ることを示した後で彼は感情道徳家達のカント倫理学に対する非難を批判して次の如く言っている。「感情道徳家にとっては、他人の幸福を目的にするという必然性は自然から人間に与えられた偶然の欲求を満足させるという主観的必然性以上のなにもものでもないが、他方カントにとっては、すべてそのような欲求を度外視する法則だけがあるのでありその法則は幸福に関して人間（人格）そのものを感覚的な動物としてではなく理性的存在者としてお互いに結び合わせるものである。もしも自然が一人の人間を、彼が他人の不幸を思う時には、自分ができることなら避けたい圧迫（不安）を感じ他人の幸福を思う時には、彼ができるだけ広範囲に得たい快感を感じるというようにつくらなかったとしたらその場合、彼が人類の友（博愛主義者）と呼ばれることを欲し同時に他人の幸福が彼には無関心であると言うことをはばからないで言う者は恥いられねばならないだろう。」

- (19) Kant, Immanuel : a. a. O., S. 434.

vgl. 自律の原理は「実践理性批判」においては、純粹実践理性の根本法則と呼ばれる。「君の意志の格率が常に同時に普遍的立法の原理として妥当しうるように行為せよ。」(Kritik der praktischen Vernunft. Bd V, S. 30)

- (20) Paton, H. J. : a. a. O., S. 153.

ペイトンによれば目的の國の型式は次の如くである：「あたかも君が君の格率

によって常に目的の普遍的な国において立法を行なう成員であるかのように行
為せよ。」

- (21) Kant, Immanuel : a. a. O., S. 433.
- (22) Kant, Immanuel : a. a. O., S. 436.
- (23) Kant, Immanuel : a. a. O., S. 421.
- (24) Kant, Immanuel : Kritik der praktischen Vernunft. Bd V, S. 8.
- (25) Kant, Immanuel : Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Bd IV, S. 420.
- (26) Kant, Immanuel : a. a. O., S. 414.
- (27) Kant, Immanuel : a. a. O., S. 454.
- (28) Kant, Immanuel : a. a. O., S. 455.
- (29) Kant, Immanuel : Kritik der praktischen Vernunft. Bd V, S. 124.
- (30) Kant, Immanuel : a. a. O., S. 125.
- (31) Kant, Immanuel : Reflexionen zur Anthropologie 612. Bd XV, S. 262 f.
- (32) Kant, Immanuel : Kritik der praktischen Vernunft. Bd V, S. 130.
- (33) vgl. dazu : Ebbinghaus, Julius : Die Formeln des kategorischen Imperativs und die Ableitung inhaltlich bestimmter Pflichten, in : J, Ebbinghaus, Gesammelte Aufsätze Vorträge und Reden. Darmstadt 1968. S. 159.
カントの道徳法則は「決して幸福と矛盾する形において人間の行為を命じはしない。そのような命令は根拠の無いものである。なぜならこの可能性は質料に従っての人間の意志の可能性と等しいものだからである。」
- (34) vgl. dazu : Patzig, Günter : Ethik ohne Metaphysik. Göttingen 1971. S. 140.
カントは「自分の幸福を促進することを誰にも禁じなかった。……しかしカントは、道徳法則の要求と幸福への志向が衝突する場合には、幸福への志向をとりさげることを要求している。」
- (35) Kant, Immanuel : a. a. O., S. 93.